Uma Proposta Teórica do Encontro Etnográfico

LEONARDO H. G. FÍGOLI

A obra de Vincent Crapanzano, "Tuhami: Portrait of a Moroccan", recentemente publicada pela Universidade de Chicago,* é muito mais que um experimento baseado na vida de um analfabeto árabe maroquino fabricante de telhas. Tampouco é pelo seu estilo literário, inovador para a antropologia — posto em evidência pelo sugestivo subtítulo da obra — que a mesma adquire todo o seu valor e importância para as ciências sociais.

Trata-se, do nosso ponto de vista, de um texto etnográfico — para muitos, sem dúvida, heterodoxo e ameaçador — que, tomando como urdidura temática a excepcional biografia de Tuhami, entretece profundos questionamentos teóricos à antropologia. Alguns destes, de sólida projeção filosófica, caracterizam a obra de Crapanzano, menos como um ensaio renovador para as ciências sociais, que como um repensar crítico das concepções implícitas que definem o "encontro etnográfico" e, conseqüentemente, da sua elaboração como texto antropológico.

Sublinhamos, por isso, que o estilo literário do texto que nos oferece Crapanzano é, segundo nossa leitura, produto direto e necessário desse repensar o "encontro etnográfico", e não resultado de uma arbitrária audácia expressiva.

O primeiro dos questionamentos teóricos aponta para a conhecida inclinação dos antropólogos a proclamar a sua neutralidade e, principalmente, "invisibilidade" nos seus trabalhos de campo, posição essa que acaba por levá-los a uma eliminação de si mesmos no encontro etnográfico. Em virtude de tal postura, retira-se a

* CRAPANZANO, Vincent *Tuhami*: *Portrait of a Moroccan*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980, 187 pp.

este, julga o autor, sua essência dinâmica e termina por conduzir à elaboração de um retrato estático da sociedade que se estuda. Nesse sentido, o autor critica essa atitude, não por ela ser produto de uma visão estreita ou distorcida da antropologia, mas sim, como ele mesmo afirma, por ser resultado de "um viés culturalmente constituído, um ponto cego, dentro da obsessão antropológica" (:ix).

Seguindo o autor, o que permite a auto-eliminação do etnógrafo na sua transação com o Outro é a pressuposição de que *a realidade* pertence, fundamentalmente, a uma das partes. Nas próprias palavras de Crapanzano: "no encontro etnográfico, onde a matéria em questão é o conhecimento do Outro e sua realidade, há uma forte compulsão a atribuir a realidade negociada aos próprios informantes" (:x). Em função dessa concepção, a teoria tem elaborado um conjunto de estratégias com o objetivo de distinguir entre o que é *específico* de um encontro e aquilo que é *geral, típico* ou *universal,* estratégias essas que, definidas, geralmente, como garantias de objetividade, servem, na verdade, como racionalizações para a *objetivização* da realidade negociada e atribuída ao Outro (cf. :x).

Com o levantamento dessa problemática, o autor não se limita apenas a assinalar, como se poderia pensar inicialmente, as implicações políticas, éticas e de responsabilidade com os povos que estuda a antropologia, tal como se tem debatido nas últimas décadas. Pelo contrário, seu questionamento se projeta por cima de uma simples "tomada de consciência" da interferência do antropólogo no seu trabalho etnográfico — o que não seria outra coisa que uma reafirmação, em negativo, da exterioridade do real no seu grande esforço de "considerar" o não total descompromisso com a realidade — ao trazer para o centro mesmo da reflexão o próprio *encontro etnográfico* como problema. Este encontro é posto em questão, sobretudo, pelas implicações ontológicas que supõem a expulsão do real para uma das partes envolvidas, através da cisão ou divisão da relação etnográfica. Contrariamente, o autor de Tuhami nos assinala que "essa 'realidade' não pertence (se de fato é possível falar de posse de uma realidade extraída de qualquer particular social ou encontro endopsíquico) a nenhuma das partes do encontro" (:ix).

Projetando esse ponto de vista a uma dimensão mais ampla. i. é., além de mera *localição* da realidade entre os interlocutores, nos enfrentamos, fundamentalmente, com uma recolocação do *status*

ontológico *do real*. A interrogação aparece com maior gravidade quando, em obras como a de Crapanzano, o esforço antropológico se dirige a compreender um relato autobiográfico para explicar como o sujeito articula seu mundo, suas experiências, e se situa dentro dele. Por essa via, se alcança uma extensão maior da problemática *do real*, pois, para definir seu domínio, é necessário que se estabeleçam seus limites frente ao que concebemos como seu oposto, *o imaginário*. Ambas as instâncias terão que ser objeto de uma análise crítica, pois elas são produtos culturalmente elaborados, para filtrar as definições sociocêntricas acerca da "realidade", posto que atuam como horizonte *não-dito* na nossa concepção do que é o encontro etnográfico.

De fato, a distinção absoluta que tem dominado o pensamento ocidental entre o *imaginário* e o *real* relegou aquele a um *status* inferior, como sinônimo de alguma coisa inventada, quer se trate o "imaginário" como uma invenção absoluta, ou como um deslizamento de sentido, onde símbolos já disponíveis são investidos de outras significações que não suas significações "normais" ou "canônicas" (cf. Castoriadis, 1982: 154).

Este contraste entre ambos os domínios, fortemente hierarquizados no pensamento ocidental, tem guiado a construção teórica da experiência antropológica por excelência, o *encontro etnográfico*, levando a concentrar os esforços na elaboração de critérios estratégicos que assegurassem a apreensão *do real*, menosprezando, simultaneamente, o plano *imaginário* do homem, ao reduzir sua existência a uma função meramente irracional.

É certo que ao lançar mão de algumas descobertas da psicanálise estruturalista lacaniana nesse campo — referimo-nos, especialmente, ao papel do imaginário no espaço que se delimita em toda relação especular entre um sujeito e seu Outro — Crapanzano não pretende outra coisa senão tomar emprestado certas reflexões de outras disciplinas como subsídios teóricos para construir o "experimento" que é "Tuhami". Mas, apesar de abadonar, explicitamente, para os filósofos o problema do que é ou não real (cf. :7), abre com o seu estudo um amplo horizonte para se repensar o caráter constitutivo do Imaginário na sociedade.

Sua teoria regional do encontro etnográfico, se é que podemos atribuir ao seu trabalho tal intenção, começa por desvendar as limitações que apresenta uma análise simbólica, tal como poderia ser vista por autores como Clifford Geertz, Victor Turner, ou ainda, Nancy Munn, por restringir seu foco de atenção à vida *consciente*

de um outro individual. Desse modo, nos diz Crapanzano, pode-se conhecer somente o uso individual dos símbolos no seu retrato do real, i. é., a retórica dos símbolos na sua evocação do real, mas não se pode conhecer, exceto hipoteticamente, *como os símbolos são experimentados,* como o *idioma particular do sujeito articula sua própria experiência,* incluindo sua história pessoal dentro da negociação da realidade que se efetua no encontro etnográfico (cf. :xi, xii).

Ainda que circunscrito à interpretação da biografia de Tuhami, vemos esboçar-se uma crítica a diversas orientações antropológicas preocupadas em penetrar na experiência simbólica humana, emergindo, em conseqüência, uma busca de solução para tais limitações na restituição do *status* ontológico do Imaginário na experiência humana, ou seja, restaurar seu valor na constituição do "real".

Com efeito, o componente imaginário é essencial a todo símbolo e a todo simbolismo. O Imaginário, como aponta Castoriadis, deve utilizar o simbólico, não somente para "exprimir-se", o que é óbvio, mas para "existir", para passar do virtual a qualquer coisa a mais. O simbólico comporta, quase sempre, um componente "racional-real": o que representa o real ou que é indispensável para o pensar ou para agir. Mas este componente é tecido, inextrincavelmente, com o componente imaginário efetivo (produto direto do imaginário) (cf. :154, 155).

Por isso, uma "antropologia interpretativa" do encontro etnográfico que centralize sua atenção no plano simbólico é sempre insuficiente, pois, mais cedo ou mais tarde, suas sucessivas reduções indiretas a outros componentes (funcionais), encontra seus limites nos próprios símbolos quando eles próprios são elementos últimos (identificados com o racional), de cuja constituição o imaginário não é nem separável nem isolável. Sendo assim, indivíduos, grupos, comportamentos, não são somente incompreensíveis para nós, eles são *impossíveis em si mesmos* fora deste imaginário (cf Castoriadis, 1982: 158).

Foi, sobretudo, a psicanálise estruturalista que mostrou, do ponto de vista intersubjetivo, que toda relação dual comporta três registros essenciais, a saber: o real, o simbólico e o imaginário. Laplanche e Pontalis nos dizem a esse respeito, sublinhando o terceiro registro: toda relação dual está baseada em — e capturada por — a imagem de um semelhante, e este existe apenas porque ego é originalmente outro (cf. 1970: 304).

"Tuhami", enquanto experiência e como tentativa de uma nova abordagem teórica do encontro etnográfico, nos chama a atenção, especialmente, para o valor do idioma através do qual o encontro e suas implicações são formulados. Ao levar em conta o plano do imaginário como referência paradigmática, significante radical das ordens real e simbólica, reintroduz a figura do antropólogo, não apenas como elemento interatuante, mas como *locus* transcendental do significado do encontro etnográfico, como objeto de transferência do desejo do sujeito, metaforicamente descrito. Este ato metafórico, se é que entendemos bem a proposta do autor, constitui-se em instância reveladora, dos significados tipificados por papéis sociais, percepções convencionais, estilos culturalmente determinados e associações idiossincráticas (cf. Crapanzano, 1980: 9).

Em poucas palavras, recupera a figura perdida do antropólogo na experiência do encontro etnográfico, não somente como alteridade, um outro (com minúscula) no sentido daquele que temos frente a nós, mas — seguindo Lacan — um Outro (com maiúscula) que alude a um lugar, não a uma entidade, para *significar* uma ordem de elementos *significantes* que articulam o inconsciente e marcam a determinação simbólica do sujeito (cf. Vallejo e Magalhães 1979: 105).

O antropólogo se constitui, desse modo, não num elemento neutro, invisível, no encontro etnográfico, mas, muito mais do que isso, representa a alteridade absoluta do jogo interlocutivo, através do qual o sujeito se localiza, se coloca em determinada posição, posição essa que — e aqui é onde se penetra na experiência simbólica — não é independente de estratégias socialmente tipificadas que funcionam a partir de certas regras.

Além de reintroduzir a figura do antropólogo como referente imaginário da realidade construída no espaço interlocutivo do encontro, desliza-se concomitantemente, uma ruptura implícita com a noção tradicional de sujeito — visto como agente ou unidade — pois, na linha de raciocínio da psicanálise lacaniana seguida por Crapanzano em "Tuhami", o sujeito se apresenta como uma *posição enunciativa* que se revela como um discurso-outro; em outras palavras, um lugar relativo do discurso. Assumir o complexo-Outro numa teoria do encontro etnográfico, enquanto plano que funda a localização sempre relativa do sujeito, é essencial para compreender a natureza dialética desse encontro, assim como a identificação do sujeito no seu interior.

De fato, para Lacan, uma noção de sujeito distinta daquela do Cógito cartesiano, deve entender-se melhor como uma *posição* na qual o sujeito, em função de um código, se localiza em relação a um outro. Os comentários de Anika Rifflet-Lemaire a esse respeito são bem esclarecedores:

> "o sujeito não se constitui na sua singularidade senão através da sua inserção na ordem simbólica que governa o mundo dos homens, quer se trate da linguagem quer do simbolismo sócio-cultural" (1917: 116).

Concebe-se, assim, o sujeito como um ponto de articulação entre o enunciado e a enunciação. Em todo processo de enunciação há um discurso que vai além, e em direção diferente, do conteúdo do enunciado, e é nessa articulação que o sujeito se posiciona e se localiza em relação ao Outro.

Assim, a teoria do encontro etnográfico esboçada por Crapanzano parte de algumas proposições daquilo que Clifford Geertz define como "antropologia interpretativa": a necessidade de se chegar a alguma forma sistemática, e não apenas literária ou impressionista, de descrever o modo como é, realmente, percebida a estrutura conceitual encarnada nas formas simbólicas; em suma, uma *fenomenologia científica da cultura* que possibilite a descrição e a análise da estrutura significativa da experiência (cf. Geertz, 1978: 229). Porém, Crapanzano se afasta desta proposta ao apontar criticamente as categorias implícitas que operam na base de toda *compreensão* e *explicação* da estrutura significativa da experiência humana, pois elas nos levam a reduzir o componente imaginário a um plano puramente irracional.

Há em toda sociedade, como bem assinala Castoriadis, um fator unificante que provê um conteúdo significado, um entrelace com as estruturas simbólicas: esse fator não é o simples "real" (cada sociedade constitui *seu real*) e também não é o que definimos como "racional". É impossível, conclui, compreender o que foi, o que é a história humana, fora da categoria do imaginário. Na verdade, o par de categorias imaginário-racional tem pleno sentido somente para nós:

> "O historiador ou o etnólogo deve obrigatoriamente tentar compreender o universo dos babilônios ou dos bororos, natural e social, tal como era vivido por eles, tentando explicá-lo, abster-se de introduzir determinações que não existem para essa cultura (conscientemente ou não conscientemente).

> Mas ele não pode ficar nisso. O etnólogo que assimilou tão bem a visão do mundo dos bororos ao ponto de só poder vê-los à sua maneira, não é mais um etnólogo, é um bororo — e os bororos não são etnólogos. Sua razão de ser não é assimilar-se aos bororos, mas explicar aos parisienses, aos londrinos, aos novaiorquinos de 1965 esta outra humanidade que os bororos representam. E isso, ele só pode fazê-lo na *linguagem*, no sentido mais profundo do termo, no sistema categorial dos parisienses, londrinos, etc. Ora, *essas linguagens não são 'códigos equivalentes' precisamente porque em sua estruturação, as significações imaginárias representam um papel central*" (Castoriadis, 1982: 195, 196. O grifo é nosso).

Podemos considerar "Tuhami", enquanto obra literária, como um experimento, tal como o autor a define na primeira página. Porém, como tentativa teórica de encarar o relato biográfico de seu informante como uma recitação verbal que não é um simples produto informativo, mas um texto evocativo do real cuja interpretação simbólica só é possível através das significações imaginárias centrais, o livro rompe com técnicas tradicionais da antropologia, tais como os Estudos de Caso e as Histórias de Vida. E rompe, precisamente, porque desvenda implicações de ordem epistemológica na construção dessas estratégias: os Estudos de Caso, aponta criticamente o autor, apresentam o indivíduo sob a perspectiva de um estranho, analisando e avaliando "objetivamente" o sujeito em questão; as Histórias de Vida e Autobiografias, embora o façam de um ponto de vista oposto, ambas retratam o indivíduo como um momento — fixado pela palavra — de uma totalidade dialética que se processa criativamente no encontro etnográfico (cf. Crapanzano, 1980: 8, 9).

Afinal, todas as estratégias de registro biográfico utilizadas pela antropologia compartilham a eliminação do Outro, *locus* transcendental do discurso do informante e, por isso, objeto ao qual se dirige toda metáfora e toda metonímia do sujeito, eliminação que condena qualquer interpretação a se tornar parcial, estática e superficial.

De um lado, a eliminação do antropólogo como contrapartida no complexo-Outro, pelo qual o sujeito se posiciona e localiza no discurso, é possível, como indicávamos acima, pela atribuição da realidade ao informante. Por outro lado, a ausência do etnógrafo se reforça com a pressuposição de que se tem acesso, efetivamente, ao pensamento do informante através de seu texto verbal, assumindo-se este como um meio transparente (cf. Crapanzano, 1980:

137) que veicula diretamente as experiências do sujeito (o behaviorismo, por exemplo, tem assumido essa posição teórica).

Nesse sentido, vale assinalar algumas observações semelhantes feitas por Michelle Rosaldo na sua obra "Knowledge and Passion" (1980), quando se refere ao tratamento que os antropólogos têm dado à linguagem. Rosaldo adverte que os antropólogos tendem a construir, do ponto de vista lógico, uma distinção entre linguagem como um veículo ordinário de referência lógica e cognitiva, e "simbolismo" como uma classe de discurso essencialmente emotivo e não pragmático, de pouco significado ou dotado de um significado "oculto". Estas distinções — comenta ainda Rosaldo —

> "dependem, em última análise, de uma visão que sustenta que *certos significados são transparentes,* de um modo bastante simples, e, em particular, como atos referenciais, muito semelhantes a atos pragmáticos, são modos diretos de classificar e atuar num mundo objetivo e universalmente dado (:21).

Um e outro autor convergem, desse modo, ao levantar críticas a uma antropologia que subestima a palavra, atribuindo-lhe a simples tarefa de veículo direto da experiência humana. Nesse aspecto, Crapanzano chega a ser mais radical na análise biográfica de Tuhami, assumindo as propostas lacanianas de preocupar-se bem pouco com a restituição da história exata dos acontecimentos referidos pelo seu informante, para atender à *verdade da biografia* que tem lugar no nível do imaginário. Descartada a "realidade da história pessoal", a verdade biográfica é buscada no discurso evocativo gerado pela demanda do Outro na situação do encontro etnográfico.

Com *Tuhami: Portrait of a Moroccan,* Crapanzano nos chama a atenção para repensar, não somente as bases em que a antropologia concebe o encontro etnográfico, mas também, indiretamente, as noções implícitas no corpo teórico mais amplo que têm levado a expulsar o próprio etnógrafo da "realidade" negociada no encontro.

Retomar a dimensão imaginária, juntamente com os registros do real e do simbólico e, conseqüentemente, a linguagem como componente não-neutro da realidade evocada pelo sujeito, são algumas das vias que nos propõe o autor para recuperar a figura do etnógrafo como Outro-testemunha da verdade do sujeito na instância interlocutiva do encontro etnográfico.

BIBLIOGRAFIA

CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1982.

CRAPANZANO, Vincent. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1978.

LACAN, Jacques. *Las Formaciones del Inconsciente*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1977.

LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J. B. *Vocabulário da Psicanálise* Santos: Ed. Martins Fontes, 1970.

RIFFLET-LEMAINE, Anika. *Lacan*, Barcelona: Ed. EDHASA, 1971.

ROSALDO, Michelle. *Knowledge and Passion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

VALLEJO, A. e MAGALHAES, L. *Lacan: Operadores da Leitura*. São Paulo: Ed, Perspectiva, 1979.